

JULIÁN MARÍAS, *INCULTURIZADOR* DE LA FE

José Luis Sánchez García^a

Fechas de recepción y aceptación: 12 de noviembre de 2014, 2 de diciembre de 2014

Sumario: La filosofía de Ortega sirve a Marías para estructurar un pensamiento que se abre, desde el concepto de razón y la antropología, a la teología. Para ello, creará unas nuevas categorías filosóficas que llevan al ser humano a plantearse la realidad de Dios.

El presente artículo llegará a esta concreción, desde el análisis de dichas categorías, y los conceptos de amor, creación, persona y vida perdurable.

Palabras clave: Julián Marías, Ortega, estructura vectorial, sexuado, *futurizo*, Amor, Vida Perdurable, Creación, Persona.

Abstract: The philosophy of Ortega serves Julián Marías to structure a thought that opens from the concept of reason and anthropology, to theology. To do this, he will create a new philosophical categories that lead human beings to consider the reality of God. This paper will come to this realization, from the analysis of these categories, and concepts of love, creation, person and life everlasting.

Keywords: Julian Marías, Ortega, vector structure, sexed, *futurizo*, Love, Everlasting Life, Creation, Person.

^a Vicerrector de Extensión Universitaria y Cultural, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”.

Correspondencia: Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”. Calle Quevedo, 2. 46001, Valencia, España.

E-mail: joseluis.sanchez@ucv.es



§1. ¿QUIÉN ES JULIÁN MARÍAS?

Julián Marías, filósofo, nacido en Valladolid en 1914, pertenece a la llamada “Escuela de Madrid”, donde completó sus estudios con maestros de la talla de José Ortega y Gasset (de quien fue discípulo), Xavier Zubiri, José Gaos o Manuel García Morente, entre muchos otros. Su biografía podemos encontrarla en la obra *Una vida presente*, dividida en tres volúmenes¹. Al respecto de su paso por la Facultad de Filosofía de Madrid, el propio Marías afirmará:

Posiblemente era la mejor facultad de Europa, desde la Edad de Oro, aunque esto queda demasiado lejos. En nuestra facultad enseñaban a la vez Ortega, Morente, Zubiri, Gaos, Besteiro, Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Obermaier, Ibarra, Ballesteros, Pío Zabala, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Asín Palacios, González Palencia, Ovejero, y como auxiliares, Pedro Salinas, Enrique Lafuente, Montesinos, Lapesa... ¿Se podía renunciar a esto, lo que posiblemente era la facultad más importante de Europa?²

Marías no solo se encuentra manifestamente contento con su Facultad de Filosofía, sino que en ella va a encontrar a personas que van a marcar toda su vida. Entre otros, Ortega y Lolita Franco, quien más tarde será su mujer. Como él mismo confiesa, desde octubre de 1932 a junio de 1936 fue un asiduo estudiante de Ortega, con el que pronto le distinguió una gran amistad. Cabe destacar, también, que desde muy joven fue un apasionado lector de Unamuno, a quien considera “maestro” aun sin conocerlo; también leyó a Marañón y a los escritores del 98, como Azorín, Baroja, Valle Inclán y Machado, así como a Juan Ramón Jiménez y a los jóvenes poetas Salinas y Alberti. Pero, ciertamente, será Ortega quien más abrirá los horizontes mentales de Marías, pues se unía la capacidad de incitación del escritor con la exigencia y el rigor del filósofo.

Por otra parte, así como su maestro Ortega es un filósofo creativo y con una gran elocuencia, pero que estructuró poca filosofía, teniendo en cuenta que la mayoría de sus escritos son conferencias, clases o artículos, Julián Marías tiene auténticos tratados filosóficos, como *Razón de la filosofía* y, sobre todo, su *Antro-*

¹ Marías (1988-1989).

² Marías (1988-1989: 110-111).



pología Metafísica. En este sentido, puede decirse que Marías creará su “propia filosofía”³, con categorías antropológicas originales, especialmente en el campo de la metafísica.

De esta manera, Marías comenzará a adentrarse en la estructura empírica de la vida humana, como él mismo relata en sus memorias:

Se trataba de ver la realidad humana desde una perspectiva rigurosamente personal [...] Esto requería dos condiciones indispensables, la primera: lo que significaba el adjetivo metafísica, tema de la antropología de la realidad radical que es mi vida. Pero no separarlo de ésta, sino al contrario, verla desde ella, como realidad radicada; la segunda, introducir una serie de categorías y conceptos personales, *capaces de aprehender* de este tipo de realidad sin confundirla con la de las cosas⁴.

Por eso, al escribir *Antropología Metafísica* había alcanzado el nivel, y quedaba instalado en él de manera definitiva y sin capacidad de renunciar, de volver atrás. Esta obra es la que Marías refirió como su obra más personal y en la que los cimientos para la *inculturización* de la fe a través de su pensamiento quedaron establecidos.

Influencias filosóficas

De sus influencias filosóficas, en el prólogo de la obra *Filosofía española actual* Julián Marías nos da los nombres de aquellos a los que reconoce como maestros: “Ofrezco al lector en este volumen cuatro estudios de otros grandes pensadores españoles de nuestro siglo: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri –que junto con José Gaos, discípulo a su vez de todos ellos– fueron mis maestros”⁵.

Respecto a Unamuno, como se apunta más arriba, dirá Marías que es su maestro en un sentido más lejano, en la forma en que ha sido durante años maestro de un buen número de españoles. Pero, en sentido estricto, el maestro por excelencia de Marías es Ortega. Marías (1988-1989) afirma: “adquirí una filosofía

³ Sánchez (2013: 27).

⁴ Marías (1988-1989: 347).

⁵ Marías (1948).



genial con Kant, Fichte, Dilthey, Husserl o Heidegger, [...] que admiré, pero que nunca pude adoptar, porque venía de otra más clara, justificada y profunda: la de Ortega”⁶.

Del propio Ortega, su padre intelectual por excelencia, partirá, desarrollando un nuevo pensamiento, que se hace patente de manera particular en su antropología metafísica. En este sentido, podemos decir que Marías ofrece una compilación textual mucho más completa de los temas orteguianos que el propio Ortega, quien a pesar de su brillantez tenía por costumbre abandonar temas y libros sin haberlos concluido. De esta manera, aquello que distingue a la filosofía de Marías es el hecho de que, además de ser sistema conceptual, es también pensamiento temporalizado, vitalizado; en una palabra: biografía⁷.

Es significativo recalcar, también, la experiencia decisiva de Marías con la lectura del *Sein und Zeit* de Heidegger, que leyó en Santander en el verano de 1934 y que supuso una gran inmersión en el campo de la metafísica. El texto del filósofo germano, aparte de proporcionarle un elevado nivel de alemán, teniendo en cuenta que aún no había sido traducido, otorgó a Marías la adquisición de un gran nivel filosófico, por el que el resto de autores pasaron a parecerle “fáciles”⁸ de leer y de entender.

En cuanto a la filosofía escolástica, que constituyó otra gran fuente de influencias para Marías, es imprescindible traer a colación a San Anselmo y a Santo Tomás. Respecto a este último, es de vital importancia señalar la influencia ejercida sobre nuestro filósofo, sobre todo en lo referente al concepto de creación, que desarrollaremos más adelante, asentado sólidamente en los conceptos *ex novo* y *ex nihilo*.

Por otra parte, convendría destacar al padre Gratry, no solo porque su filosofía fue el objeto fundamental de la tesis doctoral de Julián Marías, sino porque quedó implantada en él la semilla del problema de Dios y su conocimiento⁹, la *inculturación* de la fe y la estructura de la sensibilidad. Este hecho es de vital importancia, teniendo en cuenta que don Julián volverá una y otra vez a este

⁶ Marías (1988-1989: 167).

⁷ López Morillas (1961: 219-220).

⁸ López Morillas (1961: 167).

⁹ Sánchez (2004: 27).



punto, convirtiéndose en uno de los ejes fundamentales de su propuesta filosófica. Comenta nuestro autor en sus memorias el encuentro fortuito que tuvo en la feria de libros con los dos tomos de *La connaissance de Dieu* de Gratry; al hojear el libro, le atrajo sobre todo un capítulo sobre San Anselmo, por lo que decidió comprarlo. Al leerlo, quedó tan marcado que, años después, escribiría su tesis doctoral sobre el propio Gratry.

En el libro *La filosofía del padre Gratry*, que se encuentra en *Obras completas, volumen IV*, afirmará nuestro filósofo que las obras principales de Gratry componen un curso de filosofía, teodicea, lógica, psicología y moral, pero en modo alguno se trata de un manual para uso docente; son los desarrollos de sus puntos de vista originales, sobre “la cuestión central de la filosofía que es, para él, el problema de Dios”¹⁰. Termina diciendo Marías, en su obra sobre el filósofo y teólogo francés, que el problema de Dios que aparece en su obra es como una reconstrucción y, a su vez, una restauración de la metafísica, llevada a cabo en pleno siglo XIX. Con treinta años de anticipación respecto de Brentano, Marías afirmará haber hallado en Gratry un método inductivo para elevarse de un modo inmediato y cierto a un resultado absoluto de valor metafísico, cuyo parentesco con el empirismo del propio filósofo alemán, punto de arranque de la fenomenología, es bien visible. Pero sobre todo el padre Gratry elabora una ontología de la persona cuya actualidad filosófica no necesita ser subrayada, surgiendo en su raíz, de un modo radicalmente antiguo y por eso originario (que es la forma superior de ser original), la gran cuestión de Dios. Y de esta manera, en el momento en que la filosofía existencial ha descubierto el método suficiente para aprender la realidad del ente que es la vida humana, y llegada a su fondo, se ve obligada a plantear el problema de la raíz de la persona y, con él, el de su religación a Dios. Gratry, por tanto, y en palabras de nuestro filósofo, viene a mostrar “una extraordinaria luz sobre el problema capital de la ontología”¹¹.

Recapitulando todo lo anterior, y si los apuntes biográficos del ilustre filósofo son importantes, lo que más destaca de su persona y de su filosofía será su afán por *inculturizar* la fe desde la razón. Ciertamente, el concepto de razón, para Marías, incluye la trascendencia, y ese concepto de razón le lleva a poder *inculturizar* la fe en nuevas categorías filosóficas que tienen una hermenéutica de teología

¹⁰ Marías (1960, *Obras IV*: 171).

¹¹ Marías (1960, *Obras IV*: 325).



cristiana. Así, toda estructura empírica fundamenta una nueva metafísica *inculturizadora* de la fe.

§2. DESDE LA CIRCUNSTANCIA A LA METAFÍSICA

Ciertamente, partiendo de la circunstancia, Marías elabora una teoría empírica de la vida humana, construyendo una serie de categorías filosóficas¹² que se constituyen a partir de la idea orteguiana de “yo soy yo y mi circunstancia”¹³. Estas categorías son: La *estructura vectorial de la vida*¹⁴, por la que me proyecto en diversas direcciones y con una intensidad que le es característica; el *cuerpo* como una parte del mundo¹⁵, vectorial, separable en cuanto cosa; la *sensibilidad*¹⁶ desde donde descubro, y que nos descubre la jerarquía de los *sentidos*¹⁷; la categoría de *instalación corpórea*¹⁸, que nos permite vivir y proyectar desde eso que ya estaba haciendo; la *condición sexuada*¹⁹, como una de las formas radicales de instalación, que es mi manera de estar viviendo, como varón o como mujer, teniendo en cuenta que cada sexo coimplica al otro y que no se puede entender la realidad varón sin referencia a la mujer o viceversa; el *rostro humano*²⁰, en su función de representante de todo el cuerpo, ya que a partir de la cara se nos muestra la realidad de la persona que está viviendo; la *figura viril*²¹, la *figura de la mujer*²² y su conexión con la *razón vital*²³, teniendo en cuenta que es la vida

¹² Las categorías filosóficas y antropológicas se encuentran desarrolladas en la *Antropología Metafísica*, siendo completamente originales y conformando una filosofía propia, de manera especial en el ámbito de la metafísica.

¹³ Ortega y Gasset (2005: 12).

¹⁴ Marías (1995: 86).

¹⁵ Marías (1995: 92).

¹⁶ Marías (1995: 99).

¹⁷ Marías (1995: 106).

¹⁸ Marías (1995: 112).

¹⁹ Marías (1995: 120).

²⁰ Marías (1995: 128).

²¹ Marías (1995: 133).

²² Marías (1995: 142).

²³ Marías (1995: 149).



la que da razón de la realidad; la *condición amorosa*²⁴, en la que convergen casi todas las categorías que se están planteando; el *enamoramiento*²⁵, el cual supone que la persona de la que estoy enamorado se convierte en mi proyecto; el *temple de la vid*²⁶, que modula la instalación; el *tiempo humano*²⁷, como una categoría de la estructura empírica, como un ingrediente de la vida; la *felicidad*²⁸, imposible necesario, cuyo fundamento se vive en el elemento de la felicidad y que revela la vida como perpetuo e inexorable descontento; el *carácter futurizo*²⁹, el cual hace que la realidad se presente como programa, por lo que no es solamente que tenga que anticipar las cosas por venir, que anticipe el futuro, sino que se anticipa a sí mismo; la *mortalidad*³⁰, estrechamente unida a la idea de amor, revelando que aquello que soy es mortal, pero quien soy consiste en pretender ser inmortal, y, finalmente, la *vida perdurable*³¹, que permite imaginar y vislumbrar el más allá desde el más acá, presentándose como una estructura abierta y proyectiva, que no tiene por qué cesar, porque no hay motivo para que deje de proyectar. Es decir, que lejos de estar abocada a la muerte, postula la perduración.

En estas categorías, desde una filosofía *desde dentro*³², se muestra no solo el deseo de Dios antropológico, sino la posibilidad clara, desde el concepto de razón, *aprehensión de la realidad en su conexión*³³, de poder hablar de Dios, amén de la *inculturación* de la fe que lleva a cabo en los conceptos de amor, creación y persona, con una estructura genial de elementos más orden que termina en *vida perdurable*.

Para finalizar con este punto y dar paso a las categorías antropológicas, centrándonos un poco más en la cuestión de Dios, nuestro filósofo afirma lo siguiente:

²⁴ Marías (1995: 156).

²⁵ Marías (1995: 164).

²⁶ Marías (1995: 172).

²⁷ Marías (1995: 179).

²⁸ Marías (1995: 202).

²⁹ Marías (2005: 17).

³⁰ Marías (1995: 210).

³¹ Marías (1995: 218).

³² Raley (1997).

³³ Marías (1960, *Obras* II: 144).



El problema de Dios es, pues, ante todo, el esfuerzo por reivindicar la existencia de un objeto que no se nos da, sin más, inmediatamente. Las cosas están ahí, y son el punto de partida para preguntarse por ellas; en el caso de Dios, el punto de partida es una idea que el hombre tiene y a la cual corresponde o no una realidad. Esta es la cuestión. Por tanto, en los otros casos, lo cuestionable es el ser del objeto, pero este es ya poseído; en el caso de Dios, lo problemático es el objeto mismo, y es menester conquistarlo previamente³⁴.

El problema aquí se centra, por tanto, en la relación que se establece entre mi vida y la trascendencia, pero sobre todo desde la afirmación de la inmortalidad, teniendo en cuenta que a partir de la afirmación de la existencia de la inmortalidad de la vida se desarrolla la dimensión trascendente y religiosa del hombre. Nuestro autor propone la esperanza en la inmortalidad como uno de los argumentos de la dimensión trascendente del hombre, teniendo en cuenta que, para él, esto significa no solo que Dios es el origen del ente vivo creado, “sino que también hace vivir al hombre, es el principio de donde el hombre recibe el impulso y la fuerza para vivir”³⁵. El vehículo para conocer a Dios, por tanto, es la persona humana y el lugar donde lo descubrimos es la religión o, más concretamente, la experiencia que se deriva de este encuentro.

Julián Marías, a este respecto, afirmará sobre Dios que es el nombre de una interpretación radical de la realidad, de esa propia interpretación en la cual consiste esa decisión que ejecutamos con libertad al vivir. Y por esta misma razón, “tan pronto como ese nombre se pronuncia «no en vano», tan pronto como surge en nuestra vida la idea de Dios, aparece inexorablemente el problema de la realidad de Dios, y con él, el problema de la realidad”³⁶.

Esto, ciertamente, se debe a que la idea de Dios evidencia esa necesaria remisión al fundamento de mi vida, y además, esa misma decisión desde la cual estaba yo viviendo, y hace así problemática la situación entera en la que me encuentro. Así, llegados a este punto, encaja perfectamente la necesidad de aprehender la realidad, la nuestra propia y la que nos rodea, para enfrentarnos a la pregunta de Dios, tomando conciencia de las categorías que descubre Marías, que constituirán una vía idónea para ello.

³⁴ Pérez Asensi (2009: 325).

³⁵ Pérez Asensi (2009: 341).

³⁶ Pérez Asensi (2009: 327).



§3. CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS: *ESTRUCTURA VECTORIAL*, *CONDICIÓN SEXUADA*, *ENAMORAMIENTO*, *CARÁCTER FUTURIZO Y VIDA PERDURABLE*

Dentro de estas categorías que inventa Julián Marías³⁷, nos centraremos a continuación en las cinco que consideramos esenciales, dejando para un próximo trabajo el análisis de todas ellas desde una perspectiva más global. Incidiremos ahora, por tanto, en aquellas que hacen una especial referencia al tema de la *inculturación* de la fe y son un ejemplo altamente representativo de la condición humana y su instalación en el mundo.

3.1. *Estructura vectorial de la vida*

Comenzamos con la estructura vectorial de la vida, por la que Marías hace hincapié en que la vida ni es neutra, ni es siempre igual, sino que se proyecta desde aquella perspectiva personal que organiza las restantes instalaciones. Esto justifica, ya desde el principio, cómo la estructura vectorial supone un punto de partida en la instalación del hombre en el mundo y su aprehensión de la realidad, que desemboca en la trascendencia.

Por esta estructura, se impulsa la proyección de cada persona en diversas direcciones y con una intensidad propia que la caracteriza. Esta intensidad, como proyecto, vectorial, podría asemejarse a la manera de un arco o una flecha que va hacia la dirección que le es dada y con una fuerza determinada por el que lanza. Ciertamente, la imagen de la flecha es válida, pero incompleta, si atendemos al hecho de que es el arco entero –con cuya tensión la flecha recibe el impulso y la orientación– el símbolo propio de la vida humana. Y de la misma manera, la vida está llena de esta proyección y de esa intensidad, que es lo que nuestro filósofo ha llamado *estructura vectorial*. Y esto, ciertamente, goza de una gran importancia, porque si cada uno es consciente de ello, acontece la posibilidad de ir haciendo un proyecto de vida serio, realizándose como persona y viviendo como tal. En palabras del propio Marías:

³⁷ Marías (1995).



La vida humana supone una estructura vectorial y, por eso, sus contenidos tienen intensidad y orientación. Las cosas según su importancia me llegan. La necesidad personal de una persona es vectorial. Yo necesito a una persona con una intensidad y una orientación o inclinación muy precisa. Desde la instalación en la que estoy me proyecto biográficamente en un haz de flechas irreducibles, unas a otras³⁸.

Teniendo en cuenta lo anterior, los conceptos *intensidad* y *orientación*, propios del vector, podrían traducirse, biográficamente, en ‘importancia’ y ‘significación’ (o ‘sentido’), respectivamente. La flecha, por tanto, aparece como un símbolo del vector, como un símbolo de la acción vital que adquiere así una significación más rica y precisa. Y así mismo, el uso de la flecha para entender el proyectarse de la vida explica el carácter biográfico de esta, teniendo en cuenta que “dentro de cada vida, las cosas se ordenan en una perspectiva rigurosa y cambiante, asumen diversas funciones o papeles y se ordenan en una jerarquía precisa, cuyo principio es interno a esa vida y no coincide con la que supondría una consideración exterior”³⁹.

3.2. *La condición sexuada*

Por otra parte, avanzando desde el carácter vectorial, nos encontramos con la condición sexuada como una de las formas más radicales de instalación y que es *mi* manera de estar viviendo, como varón o como mujer. Cada sexo coimplica al otro, no se puede entender la realidad varón sin referencia a la mujer, o viceversa. Antes que sexual, soy sexuado, de tal manera que siempre que veo al hombre me remite a la mujer, y siempre que veo a la mujer me remite al hombre como icono. Al respecto de esto, Marías incidirá en la distinción lingüística entre *sexual* y *sexuado*; por una parte, la actividad sexual es una reducida provincia de nuestra vida, importante pero limitada, y esta, a su vez, está fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a toda su integridad, en todo tiempo y en todas sus dimensiones.

³⁸ Marías (1995: 88).

³⁹ Marías (1995: 88).



Ciertamente, la condición sexuada será analizada por Marías como categoría imprescindible en esta estructura empírica:

La evidente significación corpórea del sexo, la existencia de lo que se llama un aparato genital, la presencia de sexo en el mundo animal, incluso en el vegetal, su asociación con el mecanismo de la reproducción, todo esto ha polarizado en una dirección enormemente importante, pero particular, esa dimensión que llamamos, no sin ambigüedad, sexo... la actividad sexual es una reducida provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento, y suele terminar antes de nuestra muerte⁴⁰.

Marías se referirá también a esta condición sexuada diciendo que introduce algo así como un campo magnético en la convivencia, ya que la disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de polaridad y favoreciendo la apertura de cada uno a otra realidad externa, como un paso más hacia la trascendencia.

3.3. *Amor y enamoramiento*

Por otra parte, continuando con nuestro recorrido, nos encontramos con el amor y el enamoramiento, que serán para nuestro filósofo otras de las categorías fundantes de la persona. En palabras del propio Julián, “la condición amorosa es una instalación de la vida humana, con más rigor, una determinación de la instalación humana, que es siempre unitaria, como lo es la operación en que la vida consiste”⁴¹. Quien nos ha dado el ser, por lo tanto, tiene que tener incluidos todos los elementos que hay en el hombre, tales como razón, amor o sentido de la estética, entre otros. La materia, protones y electrones, no los tiene, luego no puede ser origen del hombre. Así, y con respecto al amor, en la medida en que se ama, se necesita seguir viviendo o volver a vivir después de la muerte, para seguir amando. Y así, en lo relativo al enamoramiento, Marías afirmará que “consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto”⁴².

⁴⁰ Marías (1995: 121).

⁴¹ Marías (1995: 164).

⁴² Marías (1995: 165).



Frente a la inmortalidad, estrechamente ligada al amor, podríamos plantearnos con don Julián las siguientes preguntas: ¿No ocurrirá que hay épocas en las que el hombre siente fuertemente la pretensión de inmortalidad, tiene vivo interés por ella, precisamente porque tiene una realidad intensamente amorosa? ¿No sucederá que en épocas donde la capacidad amorosa decae, en que el nivel amoroso es bajo, se produce automáticamente un descenso del deseo de inmortalidad, de la pretensión de perdurar del amor que arraiga el ansia de inmortalidad, pues es en él donde el instinto de perpetuación vence y subyuga al de conservación? Esto que apuntamos queda perfectamente explicado en el texto de Marías que reflejamos a continuación:

En la medida en que se ama, se necesita seguir viviendo o volver a vivir después de la muerte para seguir amando. Recuérdese la famosa y espléndida expresión de San Agustín: “Mi peso es mi amor, soy llevado por él adondequiera que voy” (Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror): es el peso de la vida humana, el amor, que nos lleva de una parte a otra. Esto es capital: las épocas de crisis del amor, aquellas en que desciende o se enfría, experimentan al mismo tiempo un descenso paralelo del deseo de inmortalidad [...] Si se compara el final del mundo antiguo, en los siglos inmediatamente anteriores al cristianismo, con la actitud de gran parte de la Edad Media; si se compara el Renacimiento con el siglo XVIII, o con el Romanticismo, o con nuestra época, se ve cómo hay enormes desniveles en dos cosas: en la capacidad, intensidad y viveza de la condición amorosa, por una parte, y en el grado de pretensión viva y auténtica de inmortalidad, por otra [...] El horizonte de inmortalidad es siempre inseguro, problemático, y aunque hubiera certeza absoluta quedaría la incertidumbre respecto a sus contenidos y formas. No solo muchos hombres actuales no se angustian ante la perspectiva de la comprobación, sino que la posibilidad de inmortalidad les estorba, los perturba como una enojosa amenaza de seguridad [...] Creo que esto es así, lo he pensado muchas veces y vuelvo a pensarlo; pero no sé si hay algo más hondo todavía, no sé si esa fácil aceptación de que no haya más vida después de la muerte no tiene su raíz honda en un descenso de la actitud amorosa. Es muy difícil de medir, pero tengo la sospecha, la zozobra, de que nuestra época sea de muy baja intensidad amorosa; y esto llevaría a una debilitación de la necesidad de seguir viviendo [...] La aceptación pasiva e indiferente —es la actitud más reveladora— podría interpretarse como una situación carencial respecto de la condición amorosa. Recuérdese aquella fórmula que me parece tan feliz, de Gabriel Marcel: *Toi que j’aime, tu ne mourras pas* (‘tú a quien amo, no morirás’). Esto significa la impensabilidad,



la imposibilidad de imaginar, no digamos aceptar, la aniquilación de la persona realmente amada. Se necesita a esa persona para que la vida tenga sentido. Si el hombre estuviera destinado a perecer, ¿no sería todo un inmenso engaño, una especie de broma siniestra? ¿Conservaría la vida su sentido? Pero el motor de esta manera de ver las cosas es precisamente el amor, y si no se ama todo ello cae por su base y ya no importa nada. Pero esto quiere decir, si se mira bien, que el que no ama y no desea pervivir ha convertido su vida en un engaño⁴³.

Ciertamente, es necesaria esta cita porque habla de la relación directa entre amor y vida perdurable. Y de aquí, por tanto, se deriva una enorme apertura a la trascendencia, a lo absoluto y a la eternidad, que confirma la tesis de Marías de que desde la circunstancia y las categorías filosóficas que él mismo propone se hace posible llegar a la pregunta de Dios.

3.4. *Carácter futurizo*

El carácter *futurizo*, aunque no se encuentra recogido explícitamente en *Antropología Metafísica*, constituye otra de las categorías clave, teniendo en cuenta que plantea al hombre frente a lo que está por venir, remitiendo intrínsecamente a las preguntas de sentido. Así, en primer lugar, dirá Marías que “el carácter *futurizo* del hombre hace que su realidad se le presente como programa; no es solamente que tenga que anticipar las cosas por venir, que anticipe el futuro: es que se anticipa a sí mismo”⁴⁴.

Siempre me estoy haciendo. Marías tenía muy claro que cada persona está abierta. La diferencia entre biológico y biográfico la expresaba en que lo biológico sabemos que empieza y que termina, mientras que lo biográfico es un quehacer constante, cada día, como el autor de una novela que deja que sus personajes vuelen solos y vayan otorgándole la historia que se dispone a narrar. Nosotros tenemos un carácter *futurizo*, “siempre estamos haciéndonos”⁴⁵, razón por la que no somos una cuestión cerrada.

⁴³ Marías (1994: 345-347).

⁴⁴ Marías (1984: 89).

⁴⁵ Sánchez (2004: 237).



Cabe apuntar aquí que el *qué va a ser de mí*, inseparable del *quién soy yo*, no se refiere exclusivamente al desenlace de la vida, al problema de la muerte y su carácter *futurizo* o lo que podemos esperar tras ella.

Así, por tanto, la pregunta *¿qué va a ser de mí?* es permanente y acompaña al hombre sin interrupción ni cese. La incertidumbre es inseparable de los proyectos, y la más honda y grave es su relación con la otra cuestión. En la medida en que los proyectos brotan de mí mismo y son auténticos, no meramente sociales, habituales o inerciales, ponen en cuestión su circulación con el *quién soy*. Al hacer algo, me estoy haciendo o deshaciendo, estoy siendo fiel a mi vocación o la estoy eludiendo o traicionando. Si se quiere, en el curso normal de la vida, la pregunta se formularía así: ¿qué está siendo de mí? Esto es lo que el hombre, silenciosamente y casi sin saberlo, desde luego sin formularlo, “se pregunta en todos los momentos”⁴⁶.

Esta serie de preguntas terminan inevitablemente cuando el hombre piensa en su vida, “cuando se enfrenta a cuestiones de sentido, cuando se enfrenta al problema de la muerte. Entonces tiene que preguntarse perentoriamente qué significa morir –algo nada claro– y por tanto qué es eso con lo que va a enfrentarse”⁴⁷.

Si es la aniquilación, el cese total de la vida, esto quiere decir que no hay futuro, y como este es el ámbito en el que más propiamente ha vivido, esa perspectiva significa la anulación, la invalidación de lo que la vida entera había sido hasta aquel momento. Si por el contrario, la frontera tiene otro lado, la pregunta rebrota aún con mayor urgencia e interés.

¿Cómo se plantean estos problemas en la situación a la que ha llegado la filosofía después del “punto de inflexión”? Precisamente, cuando parece que se han abandonado, se vislumbra una manera nueva de hacerse *esas* preguntas, que precisamente por eso no son las tradicionales.

En este sentido, podemos afirmar que el concepto *futurizo* se presenta como imprescindible, orientado o proyectado hacia un futuro que puede o no realizarse. Si esto se toma en serio, quiere decir que a la persona le pertenece un elemento de irrealidad que le es constitutivo, precisamente para poseer un grado de realidad incomparablemente superior al de toda cosa: toda reducción a lo *dado*, meramente presente, exclusivamente real, deja escapar esa forma de realidad,

⁴⁶ Marías (1993: 265).

⁴⁷ Sánchez (2004: 232).

incomparablemente superior, que es la persona. Por tanto, con razón afirmará Marías que “esta es una de las mayores limitaciones, con mínimas excepciones insuficientes, de todo el pensamiento filosófico”⁴⁸.

3.5. *Mortalidad humana y vida perdurable*

Finalmente, y siguiendo con la síntesis de las categorías antropológicas que llevan al hombre a plantearse la pregunta de Dios desde la razón, llegamos al tema de la mortalidad humana y de la vida perdurable.

Ciertamente, la amenaza de la muerte condiciona al hombre en todo instante. La mortalidad en el hombre nos indica no solo que se puede morir como posibilidad, sino que “se tiene que” morir con certeza⁴⁹. En este sentido,

la posibilidad de morir es extrínseca a la vida: su necesidad tiene que ser un carácter intrínseco; es decir, sólo si descubre el hombre la mortalidad en su vida, dentro de ella, se sentirá, no ya mortal, sino lo que es más grave, *moriturus*⁵⁰.

Nuestro filósofo considera que existen dos cuestiones fundamentales en relación con la muerte: la primera es que no sabemos qué es morir, pues lo interpretamos desde fuera de nuestra vida, y la segunda será saber qué significa morir, para poder hacernos la pregunta decisiva a continuación: ¿qué será de mí? En este caso, Marías nos presenta el ejemplo de “la muerte de la persona amada, y cómo esta muerte se traslada a mi biografía, sesgándola”⁵¹. Pero no por ello dejo de amarla o desaparece de mi proyecto vital. Al respecto de esto, referirá nuestro

⁴⁸ Marías (1993: 23-24).

⁴⁹ Respecto al tema de la muerte, traemos a colación un texto muy representativo en relación con la muerte de Ortega. “... Ortega acababa de morir; había terminado «su vida», la del autor de esta interpretación de lo real. ¿No era esto la máxima paradoja? La realidad radical es «mi vida», se entiende, la de cada cual; cada uno de los vivientes puede repetir esa fórmula, descubrir el ámbito en que toda realidad como tal se constituye y manifiesta. Pero no se puede soslayar el hecho de que la vida humana termina con la muerte. [...] ¿Significa la muerte, el término de la vida, la aniquilación de ese alguien, de ese «yo» que vivió en y con circunstancia, en el ámbito de la realidad íntegra ordenada en torno suyo?” (Marías, 1996: 14).

⁵⁰ Marías (1996: 211).

⁵¹ Sánchez (2013: 120).



filósofo que la muerte de las personas que son parte esencial de nuestro mundo resulta inaceptable, así como todo movimiento de protesta, de rechazo, o una impresión de injusticia, que no debemos pasar por alto. En términos personales, “la muerte es incomprensible”⁵².

Más allá de la muerte, Julián Marías situará al hombre frente a otro problema, abriendo un gran interrogante: desde la vida perdurable o inmortalidad, ¿cuál es el sentido de esta vida?

Si estamos destinados a otra vida sin los internos conflictos de ésta y, sobre todo, sin su carácter fugaz y pasajero, sin su mortalidad constitutiva, ¿para qué ésta? [...] La idea de que Dios nos prueba en esta vida, de que nos somete a una especie de examen moral [...] es demasiado tosca e insatisfactoria⁵³.

Su respuesta, sumamente clarificadora, se centra en que si Dios nos pusiera directamente en el paraíso, seríamos otra cosa, teniendo en cuenta que el hombre es aquel que, una vez creado y puesto en la vida, se hace a sí mismo, proyectivamente, y no solo en su trayectoria real, aquella que podemos contar en su biografía.

Podemos imaginar, por tanto, esta vida como elección de la otra y la otra como realización de esta. La aceptación de la muerte, para Marías, tiene su base en continuar el proyecto vital, el seguir proyectándose hacia el futuro. Y es que el hombre posee una vida que es proyectiva, denominada biográfica. A este respecto, la propuesta que nos hace nuestro filósofo es que el hombre necesita vivir porque ama, o incluso, sigue sintiendo la necesidad de volver a vivir tras la muerte para así poder continuar amando. Como podemos observar, establece una relación con el amor, y más concretamente con el ser amado. Y es que Marías no comprende la vida sin el ser querido, siendo la razón la que nos lleva a considerar la posibilidad de seguir proyectados, de “vivir tras la muerte”⁵⁴.

Así, en el capítulo “Muerte y proyecto” de *Antropología Metafísica*, aborda la cuestión de la vida perdurable retomando, para ello, su visión del hombre, concretamente su estructura empírica. Nos dice que esta, al ser biológica, nos conduce a la mortalidad; en cambio, la biográfica no acaba, es constante y, por tanto,

⁵² Marías (2005: 201).

⁵³ Marías (2005: 154).

⁵⁴ Marías (1994: 343).



*futuriza*⁵⁵. En palabras de Marías: “si el «hombre» es intrínsecamente mortal, «mi vida» consiste en una pretensión de eternidad”⁵⁶. Y así, con relación al tema de la inmortalidad, afirmará don Julián que el hombre, a lo largo de su vida, reconoce que esta tiene un fin, pero al mismo tiempo se abre paso hacia una vida perdurable. Esto último lo intenta llevar a cabo mediante un “proyecto perdurable”: si bien por una parte el hombre es consciente de su mortalidad, desea y se imagina, por otro lado, ser inmortal.

Todo esto le llevará a Marías a preguntarse por aquellas cosas que realmente son importantes en esta vida, siendo su respuesta totalmente clara: “Aquellas frente a las cuales la muerte no es una objeción; aquellas a las cuales digo radicalmente «sí»; con las cuales me proyecto, porque las deseo y las quiero y las quiero para siempre, ya que sin ellas no puedo ser verdaderamente yo”⁵⁷.

§4. CONCEPTO DE CREACIÓN

Una vez establecidas las categorías filosóficas más relevantes de cara a la apertura a la trascendencia, es imprescindible pasar a otro nivel de concreción que siga reflejando la *inculturización* de la fe que llevará a cabo Marías. En este sentido, convendrá centrarse ahora en un plano estrechamente ligado al anterior, ya que todo lo que hay en el hombre, incluidas sus categorías de instalación, ha sido creado. Y, como tal, nos detendremos ahora en los conceptos de creación, primero, que abordaremos desde una óptica global y que ayudará a continuar con la apertura a la trascendencia y a la pregunta de Dios, teniendo en cuenta que solo desde el amor se crea, y posteriormente en el concepto de persona, avanzando en el nivel de concreción y descubriendo, con Marías, como la creación del universo, concretándose finalmente en el hombre, constituye otra gran puerta a la *inculturización* de la fe desde la razón.

Entrando ya en materia, en referencia a la creación, don Julián argumenta lo siguiente:

⁵⁵ Marías (1995: 221).

⁵⁶ Marías (1995: 221).

⁵⁷ Marías (1995: 224).



La conclusión que extraía era que, en un sentido puramente “descriptivo y fenomenológico”, la creación personal es evidente: la aparición de una persona es la de una realidad nueva e irreductible: precisamente lo que entendemos por creación. Advertía que la dificultad es que siempre se ha partido de Dios para entender la creación, y Dios no es patente, no está “disponible”, no podemos “partir” de él, sino buscarlo. Lo evidente es el “resultado” de la creación, la criatura, innovación radical de realidad, de algo contingente, que antes no existía, que podría no existir, pero que ahora aparece como una realidad absolutamente nueva, irreductible a toda otra, incluso a la del posible Creador, que podrá decir yo y enfrentarse a todo lo demás. Esto es lo que entendemos por persona⁵⁸.

Respecto a este tema, y siguiendo a Santo Tomás, para poder hablar de un creador antes hay que poder mostrar una creación *ex novo* (nueva) y *ex nihilo* (de la nada). De este modo, la creación del mundo, cosmos o universo, que aparece como una innovación de realidad, no forzosamente en el sentido temporal, no puede sino tratarse de una realidad recibida o fundada en otra primaria, el Creador. Es interesante, al respecto de esto, citar al célebre científico Howard H. Hathaway, padre del cerebro electrónico, que afirmará lo siguiente:

La moderna física me enseña que la naturaleza no es capaz de ordenarse a sí misma. El universo supone una enorme masa de orden. Por eso requiere una “Causa Primera” grande, que no está sometida a la segunda ley de la transformación de la energía y que, por lo mismo, es Sobrenatural⁵⁹.

Así mismo, descubrimos a través de la estructura empírica, que presenta la vida humana como algo biográfico y dramático, sin reducir al hombre a la cosa. En un siguiente paso, nos descubre a cada persona significando una radical novedad, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada. Es de una gran relevancia la afirmación de Marías a este respecto, por la que

la persona como tal se deriva de la nada, de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como creada, nos resulta literalmente inexplicable o bien parece violentamente reducida a lo que no puede ser: una cosa⁶⁰.

⁵⁸ Marías (1995: 36).

⁵⁹ Castejón y Marquino (2011: 123).

⁶⁰ Castejón y Marquino (2011: 39).



Y avanzando aún más, en *Antropología Metafísica*, en el capítulo IV, “La Creación y la nada”, pensando sobre la generación humana, distingue su aspecto psicofísico entre lo *que es* y *quién es* el hijo, la persona. Dirá que este es absolutamente irreducible al yo del padre y al de la madre tanto como estos son irreducibles entre sí. No tiene sentido decir que *viene* de ellos porque yo soy un término de una oposición polar con toda otra realidad efectiva posible o imaginable, por lo que la aparición de una persona es la de una realidad nueva e irreducible. Y esto es precisamente aquello que entendemos por creación.

En otro momento, respecto a este tema, dirá Marías que no podemos demostrar que Dios crea a cada persona, porque no disponemos de Él, mientras que lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical novedad. Según este punto de vista se llamaría creación a la innovación radical de la realidad. Y por tanto, en lugar de hablar de un creador, se trataría de descubrir la condición de criaturas de cierta realidad. Afirma Marías, en relación con esto, que solo la razón, aprehensión de la realidad en su conexión, hace posible la vida humana, porque el problema fundamental se plantea cuando se toma en serio la experiencia de la realidad, que es el de la conexión. La percepción nos la da, y por eso nos permite vivir en el sentido de una vida humana y de una vida que no sea meramente biológica. El hombre es una realidad que yo me encuentro en mi vida, yo soy quien se encuentra en la vida, el sentido primario de la vida no es biológico sino, citando a Ortega, “es siempre biográfico”⁶¹.

Finalmente, y en relación con este tema, puntualizará Marías:

El descubrimiento de la vida supone la radicalización de la filosofía como modo de entender; porque, en rigor, las etapas de la filosofía no se caracterizan porque en ellas se vayan entendiendo más cosas sino que se entienden de otra manera; es el sentido mismo de entender lo que cambia, y cuando se llega a la evidencia de lo que se consideraba entendido era últimamente ininteligible, la filosofía no tiene más remedio que descender a un estrato más profundo, y hacerse cuestión de lo que parecía ser una respuesta suficiente⁶².

Por todo esto, podemos observar cómo la vida aparece en nuestros días como realidad apresada, como una forma de conocimiento que en vano se buscaría en

⁶¹ Castejón y Marquino (2011: 34).

⁶² Marías (1960, *Obras* II: 184).



otros ciclos pretéritos de la historia de la filosofía, y en la que, por otra parte, hallan su justificación las interpretaciones tradicionales que, a su vez, son aprehendidas en una mayor profundidad de su verdad. La conciencia-historia, una característica más sobresaliente del hombre contemporáneo, nos pone de manifiesto el sentido con el que tenemos que manejar la palabra, así como el concepto *vida humana*.

§5. CONCEPTO DE *PERSONA*

La última concreción, enlazando con este concepto de vida humana, estrechamente ligada con el tema de la creación y necesaria para el objeto de la inculturación de la fe, reside en el concepto de *persona*. En su *Antropología Metafísica*, Marías dedicará el capítulo V a la persona, de la cual dice que es el tema más difícil y elusivo de toda la historia de la filosofía. En torno a este concepto, según él, ha acontecido “la transformación más radical”⁶³.

5.1. *Origen del concepto*

Nos dice nuestro autor que se suele buscar el origen de persona en la voz latina *persona* y esta se considera equivalente de la voz griega *prósopon*, pero todo se complica al analizar más de cerca las cosas:

En primer lugar la palabra (*prósopon*) es muy poco frecuente en textos filosóficos, y rara vez quiere decir persona ni nada semejante. Entre los presocráticos aparece en tres textos, Antifón, Demócrito y Empédocles, y quiere decir cara, rostro, incluso la faz de Helios, el Sol. En Platón quiere decir también rostro; y es el sentido con que aparece en Aristóteles, que habla largamente del *prósopon* del hombre, pero no del buey o del pez. Esta advertencia es interesante, porque en el uso de la lengua griega se habla con frecuencia de la “cara” (*prósopon*) de animales: ibis,

⁶³ El propio Marías dedicará a este tema, de manera íntegra, dos de sus libros, como son *Persona* y *Mapa del mundo personal*: en el primero, tratará de comprender qué es la persona, mientras que en el segundo se aproximará a ella desde un ámbito más global, social, desde la convivencia.



perros, caballos, corzos, peces. Por supuesto, el sentido más interesante de esta voz griega, el que se ha tomado como fundamento o punto de partida de la noción de persona, es aquél en que coincide con la voz latina: la máscara, por ejemplo la máscara trágica o cómica de los actores. De ahí se derivan las significaciones de papel o carácter o personaje y últimamente persona. Es posible, aunque no seguro, que la significación de *prósopon* como máscara se deba a una influencia del latín persona; esta palabra es de etimología dudosa, probablemente etrusca⁶⁴.

Marías comenta que esta pista de la máscara y el personaje que el actor representa ha hecho que se abandonase la significación de *cara* y también *fachada* de un edificio, es decir, la parte delantera. Así, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente tanto persona como las nociones que han sido decisivas y que no son las procedentes de estos contextos, sino las de propiedad o subsistencia (*hypóstasis*). En este sentido, la famosa e influyente definición de Boecio —*persona est rationalis naturae individua substantia*— toma como punto de partida la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primariamente para las cosas, y que ha sido explicada siempre con los ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo independiente o suficiente y de lo separable (*khōristón*). De este modo, el que esa sustancia o cosa que llamamos *persona* sea racional constituye innegablemente algo importante, pero no parece suficiente para abordar ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser. Es clave tener en cuenta que la persona es una *hypóstasis* o *suppositum* como los demás, con la diferencia de que posee una naturaleza racional. Por su parte, el *Lexicon peripateticum* de Signoriello dirá literalmente: *Persona nihil addit supra suppositum, nisi aliquam dignitatem et excellentiam petitam ex natura intellectuali* ('Persona nada añade a supuesto, sino alguna dignidad y excelencia requerida por la naturaleza intelectual'). Es decir, la persona es, simplemente, "una cosa con alguna mayor dignidad y excelencia que las demás"⁶⁵.

Pero se cuestionará Marías: ¿y si hubiera un error? ¿Y si el modelo con el que se han pensado las cosas fuera inadecuado y no fuera aplicable a la persona?

⁶⁴ Marías (1995: 40-41).

⁶⁵ Marías (1995: 41).



5.2. Perspectiva teológica en la teoría de la persona

Siguiendo con esta argumentación, nuestro filósofo nos dice que un paso decisivo –y a la vez un riesgo– significó la introducción de la perspectiva teológica en la teoría de la persona, llegando a afirmar que “el cristianismo consiste en la visión del hombre como persona”⁶⁶. De hecho, “para Julián Marías es el enunciado evangélico de la encarnación del Verbo el modelo que mejor expresa la definición racional del hombre como persona, esto es, como *alguien corporal*”⁶⁷.

Desde muy pronto, en la escolástica se habló de las personas divinas; más aún, la palabra *persona* se aplicó más a Dios que al hombre. La persona divina no es, desde luego, cosa, y en este sentido, la teología ha sido un fértil estímulo para la investigación de la realidad de la persona.

Por otra parte, y en relación con la categoría de *futurizo* que hemos analizado anteriormente, la forma de la realidad de la persona se podría describir en Marías como permanencia del proyecto, que va desde el sueño cotidiano a las vacaciones biográficas. Esa permanencia haría pensar en la sustancia, lo que ha sido un lastre que ha perturbado la comprensión de lo personal, incluso en Descartes, cuyo concepto de *res cogitans*, paralelo al de *res extensa*, impidió que llegara a pensar plenamente lo que significaba su gran descubrimiento. ¿Es posible conservar la noción de sustancia, desligándola de la de *cosa*? Esta exigencia existe desde el propio Aristóteles, y el no haberla cumplido ha obturado todo un flanco de la filosofía. ¿Es posible la *sustancia persona*? En el uso de la lengua hay una expresión que podría ser una pista para alcanzar esa interpretación: se habla, y con un sentido clarísimo e inmediato, de una “persona insustancial”. El reverso de esto sería la noción buscada, “que sería preciosa para comprender la realización efectiva de la persona”⁶⁸.

Marías recordará, desarrollando este concepto, que opacidad y transparencia son rasgos de la realidad propia que es la persona. Lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, de *tú*, en el que se manifiesta la persona y que hace caer en la cuenta de un “alter tú” como forma primaria de verte como *yo*. De este modo, la percepción de la persona es absolutamente distinta de toda otra. Significa, por tanto, un encuentro, una resistencia, el engarce de estructuras en

⁶⁶ Marías (2000: 119).

⁶⁷ Cabiedas (2012: 7).

⁶⁸ Marías (1996: 22).



una relación personal. El descubrimiento del *tú* tras la cara ajena es distinto de la percepción de esta. Y cabe preguntarse, en este sentido, si ese descubrimiento es siempre mutuo.

Toda persona, incluida la que soy yo mismo, está asociada a un cuerpo, inseparable de él, presente en él que, a lo largo de la vida, muestra su dimensión corporal. Su desaparición final, refiriéndonos aquí a la de la persona ajena, es ante todo una peripecia de su corporeidad, en forma extrema la destrucción de esta. Y frente a esto, dirá Marías, “se desvanece esa otra evidencia –creo que todavía más fuerte– de que cuando vivo a una persona no me refiero a su cuerpo, sino, a través de él, a un quién, a un tú inconfundible con la corporeidad en la que se manifiesta”⁶⁹.

5.3. Sustancialismo y funcionalismo

Por otra parte, la interpretación intelectual de la vida humana ha solido oscilar entre dos extremos: aquel que se conoce como sustancialista y el que se ve como funcionalista. En la primera, el hombre aparece como una cosa, si bien de una especie muy particular, definida por la racionalidad, mientras que en la segunda, este concepto se disuelve en el conjunto de los actos, sobre todo lo que llamamos hoy vivencias, por lo que el hombre sería un conjunto de actos psíquicos:

Ambas interpretaciones suscitan profundo descontento. El hombre, en cuanto persona, no es cosa ni nada semejante; pero esto no quiere decir que no le pertenezca una realidad distinta de sus actos y de su mera colección. ¿Es forzoso renunciar al concepto de sustancia, o identificarlo con la noción de cosa? Vimos cómo el uso de la lengua habla de una “persona insustancial”⁷⁰.

Este hecho parece sugerir que le afecte una carencia o privación de sustancia, interrogándonos sobre si sería la persona o, al menos, debería ser *persona sustancial*. Y estrechamente ligado a esto, tenemos dos formas diferentes de conocimiento de la sustancia de una persona concreta y no se trata del conocimiento

⁶⁹ Marías (1996: 136).

⁷⁰ Marías (1996: 140).



de la biografía, del conjunto de actos y conductas de tal persona; tal vez sabemos poco de ella, y sin embargo poseemos una total confianza o carecemos de ella, se trata de la posesión de la clave de esa persona, que es su proyecto radical, aquel en que propiamente consiste y esto es lo que podemos llamar sustancia o falta de ella. Así, podríamos decir que la persona insustancial es “aquella cuyo repertorio de posibilidades biográficas es muy pobre, o bien incoherente, menesteroso de justificación y, por tanto, de inteligibilidad”. Ante esta, no podemos saber a qué atenernos, ya que ni ella misma lo sabe. Sin embargo, ante otras personas, de las que tal vez podemos ignorar casi todo, podemos tener la impresión de alcanzar su centro personal, del que brotan sus actos. Y es ese mismo contacto el que nos confiere la posibilidad de habitarla o de ser habitado por ella. Y esta forma suprema de convivencia “es tanto más rica cuanto mayor es la sustancia de la persona, su grado de realidad”⁷¹.

Esto nos descubre, inesperadamente, que uno de los atributos de la persona es la *intensidad* de su realidad: se puede ser más o menos persona –aunque no se puede “dejar de serlo” más que por un abandono de esa condición, por un proceso libre y consentido de despersonalización–. Y ello es así porque la persona no es nunca una realidad “dada”, sino que se está haciendo; argumental y por ello parcialmente irreal, con una inseguridad que solo se supera cuando existe una carga suficiente de autenticidad. Por tanto, “la vida, en la medida en que es humana, es mía, irreductible a ninguna otra y menos aún a la materia”⁷².

La persona, como hemos apuntado con anterioridad, se encuentra en cierto momento *ya viviendo*, con un pasado que no fue presente porque el nacimiento no se recuerda, ni siquiera un plazo variable de la vida, pero que está actuando en esa realidad que descubre. Dada la menesterosidad del recién nacido, ha tenido que ser atendido, alimentado, cuidado por otras personas –“probablemente las que «le han dado el ser», según la expresión habitual; diríamos que le han dado «lo que» es, pero no «quien» es”⁷³, lo que hace que, inevitablemente, haya tenido un origen personal.

La persona, por tanto, no puede contentarse con *entender* de manera proyectiva e instintiva como el animal, sino que necesita descubrir la conexión entre

⁷¹ Sánchez (2004: 244).

⁷² González (2013: 80).

⁷³ González (2013: 123-124).



los diversos elementos, incluidos los inexistentes, anticipados en la imaginación. Esto responde en Marías a la condición *futuriza* de la persona, de la que hemos hablado con anterioridad, su carácter proyectivo, la inclusión de lo irreal en su realidad; esta es la gran diferencia entre razón e inteligencia. Y este es el motivo de que en la persona humana no baste con la sexualidad –propia de animales y hasta vegetales–, sino que requiera la condición *sexuada*, la referencia intrínseca y permanente entre el varón y la mujer para que cada uno de ellos sea lo que es. Saquemos aquí de nuevo a colación aquello que afirmamos anteriormente, de que la *condición* sexuada, intrínseca y permanente, es algo bien distinto de la *función* sexual, que también está presente en ciertos momentos de la vida animal e, incluso, en la de muchas plantas.

Así planteada la cuestión, parece imposible desconocerla, a menos que se prefiera no ver que la persona humana es una realidad que difiere enteramente de todas las demás y se abandone esa exigencia de hacerse las preguntas radicales que llamamos filosofía.

Finalmente, quedaría por señalar la articulación del *quién* y el *qué*, la cual es precisamente el problema de la vida personal. Lo que el niño es, es un organismo biológico, un ser vivo que sale del vientre de su madre, que ha sido engendrado, que naturalmente procede del padre y de la madre. Y en la realidad del cuerpo de ese niño que está naciendo intervienen el oxígeno y el hidrógeno, y el fósforo, y el carbono, y además en combinaciones muy complejas. Eso es lo que el niño es, lo que es. Y por tanto, es derivable, y se deriva del padre, de la madre, de los antepasados y, repito, del cosmos físico. Sí, pero quién es, esto es una cosa distinta. Tenemos dos, el padre y la madre; cuando el niño nace, es un tercero, es un tercero absolutamente distinto, irreductible al padre y a la madre y a todo lo demás. Y esto, definitivamente, abre de par en par las puertas a la trascendencia, partiendo de una reflexión razonada y justificada.

Por último, y a modo de conclusión, habiendo efectuado este sintético recorrido por las tesis del pensamiento de Marías en favor de la *inculturización* de la fe, no podemos sino recordar cómo nuestro autor fue un hombre que amó la verdad, que decidió vivir en la verdad hasta sus últimas consecuencias. Y tanto fue así que, de niño, detrás de una puerta, prometió junto a su hermano decir siempre la verdad, promesa que renovarí a los dieciocho años en el Santo Sepulcro de Jerusalén, durante un viaje a Tierra Santa. Y, en este sentido, se convierte en



algo imprescindible afirmar que no se puede *inculturar* la razón sin relacionar la verdad con Dios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cabiedas, J. M. (2012). *La persona es “criatura amorosa”. Un diálogo entre antropología teológica y filosófica a la luz de la antropología metafísica de Julián Marías*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Castejón, F. y Marquino, J. (2011). *Dios existe, el mundo fue creado. Fundamentos científicos del autodeterminismo*. Alicante: ECU.
- González, E. (2013). *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*. Madrid: Rialp.
- López Morillas, J. (1961). *Intelectuales y espirituales, Unamuno. Machado. Ortega. Lorca. Marías*. Revista de Occidente.
- Marías, J. (1941). *La filosofía del P. Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y la persona*. Madrid: El Escorial.
- Marías, J. (1948). *Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Marías, J. (1960). *Obras II*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1960). *Obras IV*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1980). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1984). *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1988-1989). *Una vida presente. Memorias I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1988-1989). *Una vida presente. Memorias II*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1988-1989). *Una vida presente. Memorias III*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1993). *Razón de la Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1994). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1995). *Antropología Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2000). *Sobre el cristianismo*. Barcelona: Planeta.



- Marías, J. (2005). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2005). *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pérez Asensi, J. E. (2009). *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*. Murcia: Laborium.
- Raley, H. (1997). *Julián Marías, una filosofía desde dentro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez García, J. L. (2004). *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*. Tesis doctoral. Valencia: Universidad de Valencia.
- Sánchez García, J. L. (2013). *El amor en la antropología de Julián Marías*. Tesis doctoral. Roma: Pontificia Universidad Lateranense.



